

<https://helda.helsinki.fi>

Raamatuntulkintaa rauhan suuntaan

Huttunen, Niko

2013

Huttunen , N 2013 , ' Raamatuntulkintaa rauhan suuntaan ' , Teologinen Aikakauskirja ,
Vuosikerta. 118 , Nro 1 , Sivut 31-45 .

<http://hdl.handle.net/10138/300387>

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Raamatuntulkintaa rauhan suuntaan

USKONTOKRITIIKKIÄ JA APOLOGIAA

Joitakin vuosia vanhan kyselytutkimuksen mukaan 63 % suomalaisista on samaa mieltä väitteestä ”Uskonnot saavat yleisesti ottaen aikaan enemmän konflikteja kuin rauhaa”.¹ Uutiset ruokkivat tätä mielikuvaa tehokkaasti, vaikka suurin osa maailman uskonnollisuudesta on täysin rauhanomaisessa tilassa.

Kun keskustellaan uskonnon roolista konflikteissa, on nähtävissä kaksi vastakkaista asetelmaa: uskontokriittinen ja apologeettinen. Uskontokriittinen näkökulma korostaa sitä, että konfliktin ainekset sisältyvät uskontoon ja uskonto on jopa konfliktin juurena. Erityisesti monoteististen uskontojen painotus yhdestä ainoasta ja oikeasta jumalasta on nähty syynä tuhoisaan suvaitsemattomuuteen.² Apologeettinen, kristinuskoa tai uskontoja yleisesti puolustava näkökulma taas mielellään muistuttaa, että konfliktin juuret ovat muualla kuin uskonnossa, esimerkiksi taloudellisissa ja sosiaalisissa kysymyksissä. Uskonto on vain propagandakeino, jota hyödynnetään muista syistä johtuvissa konflikteissa, jopa vastoin uskontojen perimmäistä sanomaa.³

Tarkastelun lähtökohtana sekä uskontokriittinen että apologeettinen näkökulma ovat liian kapeita ja määrittelevät ennalta uskonnon roolin. Tarvitaan molempia. Toisaalta uskonto on keskeisellä sijalla joissakin konflikteissa, mutta ei kaikissa.

Lisäksi on huomattava, että jyrkkä jaottelu uskonnollisiin ja ei-uskonnollisiin konflikteihin on keinoitekoainen. Niinpä uskonsotien malliesimerkki, 1600-luvulla käyty kolmikymmenvuotinen sota, oli monessa mielessä paljon muutakin kuin uskonnollinen konflikti. Jo pelkästään se, että katolinen Ranska taisteli protestanttien rintamassa todistaa tästä.⁴ Vastaavasti Suomen vuoden 1918 sotaa tai

1 Ketola 2010, 48.

2 Useat julkisuuteen nousseet ns. uusateistien teokset ovat popularisoinneet ja viljelleet puhtaaksi näkemyksen uskontojen tuhoisuudesta, ks. esim. Visala 2010, 41–45. Uusateistien poleemisia ja usein varsin tarkoitushakuisia kirjoituksia kiinnostavampi on egyptologi Jan Assmannin näkemys monoteismin ja väkivallan kytkennästä. Pääasiassa Assmannin herättämää keskustelua käsittelee muun muassa kokoomateos *Das Gewaltpotential des Monotheismus* (ks. Walter 2005).

3 Saarinen (1999, 49) kiinnittää huomiota siihen, että jo Zacharias Topelius esitti tällaisen näkökulman. Saarinen (1999, 53–54) näkee sen yleiseksi länsimaiselle ihmiselle: ”Uskontojen riidanhaluisen puolen näkeminen ja ymmärtäminen on vaikeaa niin älyllisesti kuin asenteellisesti. Primitiivisin taso on sanoa, että meidän uskontomme opettaa rauhaa ja toiset uskonnot sotaa. Vähän fiksumpaa on väittää, että kaikki uskonnot ovat pohjimmiltaan rauhantahtoisia ja aggressiot ovat vain uskontojen väärinkäyttöä.” Saarinen itse katsoo, että uskonnoissa on sekä rauhan että riidan aineksia.

4 Wilson (2009) on äskettäin laatinut seikkaperäisen yleisyyden kolmikymmenvuotisesta sodasta.

talvi- ja jatkosotaa ei yleensä käsitetä uskonsodiksi, vaikka niissäkin oli uskonnollinen ulottuvuus.⁵

Teologisen Aikakauskirjan artikkelissaan vuonna 2010 presidentti Martti Ahtisaari yhdisti tasapainoisesti uskontokriittisen ja apologeettisen näkökulman, kun hän arvioi uskonnon roolia Jugoslavian hajoamissodissa. Ahtisaari katsoi, että uskonnottomuuteen tähdännyt Titon Jugoslavia ei kyennyt tarjoamaan riittävää uskonnollista siivistystä. Koska ihmiset eivät tunteneet uskontoa, sitä saatettiin käyttää sodan motivoinnissa ilman kriittistä arviota uskontojen elämää säilyttävästä ydinsanomasta.⁶ Näkemys on apologeettinen, mutta ei kokonaan. Samassa yhteydessä hän myös totesi Raamatun kannalta kiinnostavasti:

Ei tarvitse kuitenkaan lukea paljoakaan uskontojen pyhiä, historiaan viittaavia, väkivaltaa sisältäviä kirjoituksia, voidakseen todeta niiden luovan ongelmia. Miten niitä tulisi tulkita siten, etteivät ne olisi yllyttämässä voiman ja väkivallan käyttöön? Tässä on paljon haastavaa työtä tutkijoille.⁷

Vastauksen antamiseen ei riitä pelkkä Raamatun tekstien tarkastelu. Raamattu vaikuttaa aina sitä kautta, miten lukijat ovat omassa tilanteessaan ymmärtäneet tekstin. Lukijoiden tulkintaan puolestaan heijastuu ympäröivän tulkintatilanteen lisäksi yleisempi tulkintaperinne.⁸ Tulkinta ei siis tapahdu ”puhtaalta pöydältä” ja siksi on välttämätöntä tuntee myös tulkintahistoriaa, kun pohditaan sitä, miten tekstejä voitaisiin tulkita niin, ”etteivät ne olisi yllyttämässä voiman ja väkivallan käyttöön”.

Tämän artikkelin tarkoituksena on osaltaan tarttua Ahtisaaren haasteeseen ja tutkia joitakin Raamattuun kuuluvia, väkivaltaa sisältäviä tekstejä. Väitän, että sodan ja rauhan kysymyksissä ei voida nimetä yksiselitteistä ”Raamatun kantaa”. Aineiston laajuus pakottaa lyhyessä artikkelissa valikointiin, mutta jo valitsemani materiaalin kirjavuus osoittaa väitteeni oikeaksi.

Toiseksi väitän, että Raamatun pohjalta voidaan tulla erilaisiin johtopäätöksiin sodan ja rauhan kysymyksissä. Tämä käy ilmi reseptiohistoriasta, josta noston esimerkkejä raamatuntekstien tarkastelun yhteydessä. Esimerkit on usein valittu niin, että

ne liittyvät omaan suomalaiseen perinteeseemme. Näin tulkinnan haaste tulee nykysuomalaisillekin konkreettiseksi. Artikkelin lopussa nostan erityistarkasteluun kolme tulkintatraditiota ja esitän niiden mukaiset vaihtoehdot rauhan suuntaan viitotavalle raamatuntulkinnalle.

ÄLÄ TAPA JA SOTA

Kymmenen käskyn osana ”Älä tapa” kuuluu kiistatta raamatullisen etiikan ytimeen.⁹ ”Älä tapa” on lyhyt ja vailla objektia. Sellaisena se ensi silmäyksellä näyttää kieltävän kaiken tappamisen, olipa kyse mistä tahansa elävästä olennosta. Näin sitä voisi äkkiseltään pitää sodanvastaisen etiikan raamatullisena lähtökohtana.

Lukijat ovat kuitenkin aina havainneet, että käskystä huolimatta Vanhassa testamentissa esitetään paljon väkivaltaa, joka tekstin mukaan on hyväksyttyä tai jopa suositeltavaa: eläimiä kuuluu surmata uhreina (esim. 5. Moos. 5:19–20), tietyistä rikoksista määrätään kuolemanrangaistus mitoitustasusteella ”henki hengestä” (5. Moos. 19:21) ja sodankäyntiin annetaan ohjeita (5. Moos. 20).

Mooseksen lain sisäinen ristiriitaisuus suhteessa elämän kunnioitukseen havaittiin jo antiikissa. Varhaiskirkossa jotkut hylkäsivät Mooseksen lain (ja koko Vanhan testamentin), toiset selvisivät tulkitsemalla sopimattomat kohdat allegorisesti.¹⁰ Jotkut erottelivat laista eritasoista ainesta: osa on Jumalalta, osa ei.¹¹

Ristiriitaisuutta ei kuitenkaan ole syytä korostaa liikaa. Hepreassa, kuten suomenkielessäkin, on useita surmaamista tarkoittavia verbejä. Käskyssä oleva **רצח** viittaa Vanhassa testamentissa aina ihmisen, ei eläimen surmaamiseen. Kuitenkin myös ihmisen kohdalla sen käytössä on rajoituksia. Kuolemanrangaistuksen täytäntöönpanon yhteydessä **רצח** esiintyy vain poikkeuksellisesti, sodan yhteydessä ei kertaakaan. Johtopäätös näyttää selvältä: käsky ei rajoita sotaa, vaan kiistää ainoastaan oman käden oikeuden.¹²

Vanhassa testamentissa ihminen on Jumalan kuva, hän kuuluu Jumalalle. Ihmisen surmaaminen on siten loukkaus Jumalaa kohtaan (1. Moos. 9:6).¹³ Tästä omistussuhteesta käsin tulee kuitenkin ymmärrettäväksi myös se, että Jumalan käskystä

surmaamista voi tapahtua. Sodan osalta Jumalan tahdon mukaisuus näkyy siinä, että sotaa pidettiin uskonnollisena tai jopa kultillisena toimenä, kuten Gerhard von Rad esittää klassisessa tutkimuksessaan pyhästä sodasta muinaisessa Israelissa.¹⁴ Sotaan ryhtymistä edelsi muun muassa oraakkeli, joka julisti Herran antaneen vihollisen ”teidän käsiinne”.¹⁵

Ilmiönä pyhä sota tunnettiin yleisesti muinaisessa Lähi-idässä ja antiikin maailmassa, joskin se luonnollisesti sopeutui paikallisiin uskontoihin. Vanhassa testamentissa puhutaan yleensä Herran (Jahven) sodista (4. Moos. 21:14; 1. Sam. 18:17; 25:28).¹⁶ Herran sodat eivät ole erityisiä uskonsotia, jotka erottuisivat muista sodista. Kyse on siitä, että sodat ylipäättään ymmärrettiin pyhän toimituksen luonteisena tapahtumana ja siksi niitä kutsuttiin Herran sodiksi.¹⁷

”Älä tapa” -käskyä ei siis voi itsestäänselvästi pitää sodanvastaisena periaatteena, vaikka näin on toisinaan ajateltu. Muinaisen Israelin kontekstissa käsky on sopusoinnussa sen kanssa, että sodan käyntiä pidetään Jumalan tahdon mukaisena pyhänä toimituksena. Rauhantyön kannalta ”Älä tapa” on vähintäänkin ambivalentti lähtökohta.

VANHAN TESTAMENTIN SOTAKUVAUKSET

Ahtisaaren esittämä tulkinnallinen ongelma tulee polttavaksi, kun lukee Joosuan kirjan kuvauksia maanvalloituksesta. Jumalan käskystä kokonaisia kaupunkeja tuhotaan täydellisesti Herralle kuuluviina uhreina (esim. Joos. 6–7).¹⁸ Miten tätä perin soita aineistoa voi kääntää minkäänlaisen rauhan työn hyväksi? Eräät maanvalloitus sotien kuvausten myöhemmät tulkinnat tekevät ongelman havainnolliseksi. Klassinen esimerkki on ristiretkien oikeutus niiden avulla,¹⁹ mutta esimerkkejä löytyy kotimaisesta perinteestämme. Maanvalloitustekstit palvelivat myös vuonna 1941, kun Suomen armeija eteni Itä-Karjalaan.²⁰

- 8 Erilaisia tulkintoja ja niiden kautta syntyvää vaikutusta tutkitaan reseptio- ja vaikutushistoriassa. Ks. Huttunen 2010, 12–31.
- 9 Toisessa Mooseksen kirjassa käskyt (20:1–17) on sijoitettu johdannoksi ja ilmeiseksi ytimeksi laajemmalle lakikokonaisuudelle. Viidennessä Mooseksen kirjassa (5:1–22) Mooses muistuttaa käskyistä. Kymmenen käskyn versioiden eroista ja kummankin version asemasta tekstikontekstissaan ks. Veijola 1988, 33–47.
- 10 Räisänen (2002, 559–562) esittelee Markionin ja myöhemmin oikeaoppisiksi nimettyjen kirkkoisien ratkaisuja. Ongelmavyöhyteen liittyi myös muita kuin väkivaltaan liittyviä tekijöitä.
- 11 Näin esimerkiksi valentinolainen Ptolemaios kirjeessään Floralle (*Nag Hammadin kätkeyty viisaus* 148–158). Valentinolaisista: Dunderberg 2002.
- 12 Veijola 1988, 170. Varhaiskristittyjen vaikeus yhdistää tappamiskieltoa ja sotaa johtui osaksi siitä, että he lukivat kreikankielistä Vanhaa testamenttia. Siinä käytetty verbi $\phi\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\omega$ ei ole käyttöalaltaan samalla tavalla rajoitettu kuin heprean לָחַם (ks. esim. Joos. 10:28,30,32,35).
- 13 Westermann 1974, 627. ”Jumalan kuva” tarkoittanee paikkaa, jossa Jumala paljastuu ja on läsnä. Egyptin ja muinaisen Lähi-idän teksteissä jumalan kuva voi olla kulttisyntoli, mutta myös ihminen, tavallisimmin hallitsija. Israelilainen erikoisuus on se, että kaikki ihmiset ovat Jumalan kuvia. Ks. Curtis 1992.
- 14 Von Rad 1952. Scheffler (2009, 3) arvioi von Radin näkemyksen tulleen yleisesti hyväksytyksi tutkijoiden piirissä, mutta tämä pitää paikkansa vain tietyn yleistuksen tasolla. Erityisesti nimitys ”pyhä sota” on ollut kritiikin kohteena. Schmitt (2011, 1–50) käy havainnollisesti läpi von Radin jälkeistä tutkimusta.
- 15 Von Rad 1952, 7–8.
- 16 Weippert 1972, 485; Veijola 1982, 93; Nissinen 2008, 182–186. Termi ”pyhä sota” lienee omaksuttu tutkimukseen antiikin Kreikan historiasta, jossa käytiin Delfoin temppelin ympärillä useita pyhiä sotia (esim. Thukydides, *Peloponnessolaissota* 1.112). Tähän viittaa sekin, että von Rad puhuu sotaan yhtyneistä heimoista amfiktyoniliittona, mikä varsinaisesti tarkoittaa antiikin Kreikassa kulttipaikan ympärillä olevien kaupunkien liittoa (Rhodes 2012).
- 17 Weippert 1972, 490.
- 18 Moabilainen Mešan kivi osoittaa hyvin, että tässäkin kohtaa Herran sota-ideologia seurasi yleisitämaista perintöä. Särkiö (2006, 145–147) on suomentanut Mešan kiven tekstin
- 19 Schmitt 2011, 172–178.
- 20 Latvus 2012. Myös ristiretkiajatuksen kautta on kosketus maanvalloitustemaan, esimerkiksi Mannerheimin päiväkäskyssä jatkosodan alussa: ”Kutsun Teitä kanssani pyhään sotaan kansakuntamme vihollista vastaan. Sankarivainajat nousevat kesäisten kumpujen alta jälleen rinnallemme tänään, jolloin lähdemme Suomelle turvatun tulevaisuuden luodaksemme Saksan mahtavien sotavoimien rinnalla ja asetovereina vakain mielin ristiretkelle vihollistamme vastaan.” Päiväkäsky 1/1941. http://www.mannerheim.fi/pkaskyt/pk1_41.gif. Ristiretkiteeman ja maanvalloituksen sekoittumisesta Itä-Karjalan valtauksessa, ks. Tilli 2012, 93–101, 113–117.

5 Ks. esim. Huttunen 2010; Tilli 2012.

6 Ahtisaari 2010, 250–251.

7 Ahtisaari 2010, 250.

Vanhan testamentin sotainen kuva Israelin menneisyydestä on kuitenkin vahvasti liioiteltu. Se lienee väkivaltaisesti kohdellun yhteisön vastareaktio, jossa voimaa haetaan tekemällä Jumalasta jonkinlainen assyrialainen despootti ja heijastamalla voitot menneisyyteen. Historiakuvaa antoi sorretuille toivon tulevasta voitosta. Saksalaisen egyptologin Jan Assmannin sanoin sotaisat ja väkivaltaiset tekstit ovat ”hengellistä vastarintaa” (ein geistiger Widerstand).²¹ Tämä ei toki juurikaan heikennä ongelmaa: teksti on, mitä on, ja sellaisena se on luonut historian aikana sotalaakin identiteettiä.²²

Toisinaan on kiinnitetty huomiota siihen, että ajatukseen Herran sodista sisältyy myös eräänlainen aseistariisunta. Herran sotien keskeinen ajatus on nimittäin se, että sodankäynnissä ratkaisevaa ei ole miesten tai aseistuksen määrä vaan Herran tuki.²³ Esimerkiksi käy psalmin sana: ”Ei voita kuningas väkensä voimalla, ei sankari selviydy omin avuin. Pettävä on hevonen pelastajaksi, sen voima ei vie turvaan. Mutta Herran silmä on niiden yllä, jotka palvelevat häntä ja luottavat hänen uskollisuuteensa” (Ps. 33:16–18).

Tarinan muodossa sotilaallisen voiman merkityksettömyys tulee esiin kertomuksessa Daavidin ja Goljatin kohtaamisesta (1. Sam. 17), joka uhmaa kaikkia voimasuhteisiin perustuvia laskelmia. Daavid-Goljat -asetelma on tullut suomalaisille tutuksi peruskertomukseksi, jonka valossa viime sotia on usein ymmärretty: pieni Suomi idän suurta Goljatia vastassa.²⁴

Vaikka Herran sotien ideologia kyseenalaistaa sotilaallisen voiman merkityksen, varsinaisesta sodanvastaisuudesta ei ole kysymys. Daavid kuitenkin surmaa Goljatin, minkä seurauksena filistealaisarmeija lyödään hajalle – Herran tahdon mukaisesti (1. Sam. 17:46–47). Äärimmilleen vietynä tämä heikkojen sotaideologia näkyy Toisen aikakirjan kertomuksessa, jossa Josafatin johtama Juudan armeija saa vain katsoa päältä, kun Herra tuhoaa vihollisen (esim. 2. Aik. 20:1–30).²⁵

Tietystä aseistariisunnan ajatuksesta huolimatta Herran sotien ideologia ei siis johda sodankäynnin loppumiseen, koska se rakentuu ”omien” ja ”vihollisten” erottamiseen ja jälkimmäisten tuhoamiseen. Niinpä esimerkiksi yllämainittu Toisen aikakirjan

kertomus tarjosi lähtökohdan Kustaa II Aadolfin taisteluvirrelle ”Pois pelko, joukko pienoinen” (2. Aik. 20:15).²⁶ Niin kuin moabilaiset ja ammonilaiset uhkasivat Jerusalemin temppeliä, niin katoliset uhkasivat protestantteja. Ratkaisu on molemmissa tapauksessa sama: vihollisen tuho.

APOKALYPTINEN SOTA JA RAUHA

Vanhan testamentin profeettallisissa kirjoissa ja noussevassa apokalyptiikassa kasvoi ajatus lopunajallisesta taistelusta, jossa Hyvä lopulta voittaa Pahan.²⁷ Esimerkiksi profeetta Joelin kirjassa julistetaan, että ”suuri on kansojen pahuus”, ja kuulutetaan tulevaa pyhää sotaa – nyt esiintyy tämä termikin – Israelin tuhonneita naapurivaltakuntia vastaan. ”Takokaa auranne miekoiksi”, Joel julistaa ja vakuuttaa, etteivät pakanakansat pääse pyhäkköön. Voitollinen sota johtaa ennennäkemättömän hyvinvoinnin ja rauhan aikaan. (Joel 4.)

Ajatus lopunajallisesta sodasta jäi elämään ja heijastuu myös myöhemmissä, Uuden testamentin aikaisissa teksteissä. Esimerkiksi Qumranin teksti löytöihin kuuluvassa *Sotakäärössä* annetaan yksityiskohtaisia ohjeita sotaan valon ja pimeyden lasten välillä. Herran sotien esikuvien mukaan Jumala tulisi taistelemaan omiensa puolesta taistelussa, joka käydään Jumalan määräämänä päivänä.²⁸ Uudessa testamentissa erityisesti Johanneksen ilmestys toisti lopunajallisen sodan ajatusta sen kristillistetyssä muodossa (Ilm. 19:11–21).

Ajatus lopunajallisesta taistelusta hyvien ja pahojen välillä on erikoisella tavalla kiehtonut myöhempinä aikoina ja synnyttänyt yhä uusia muunnelmia. Ei tarvitse kuin ajatella USA:n viime vuosikymmenien politiikkaa ymmärtääkseen, että Pahan valtakunnan tai Pahan akselin tuhoamista julistava retoriikka on elävää raamatullista perinnettä. Marxilainen teoria maailmanvallankumouksesta oli niin ikään velassa raamatulliselle apokalyptiikalle. Se julisti viimeistä taistoa, jossa kapitalismi tuhotaan niin, että ”huomispäivän kansat on kuin veljet keskenään”.²⁹ Apokalyptisella ajattelulla on siis kauaskantoiset ja maailmanrauhan kannalta merkittävät seuraukset.

Vihollisen tuhoaminen ei kuitenkaan ole ainoa eskatologisen konfliktinratkaisun malli Raamatus-

sa. Jesajan ja Miikan profeettakirjat maalaavat kuvaa ajasta, jolloin kaikki kansat tulevat Herran pyhäkköön. Herra ratkoo riidat ja ”niin taotaan miekat auran teriksi” (Jes. 2:1–4; Miika 4:1–3). Miikan kirja jopa ironisoi profeettojen julistamaa pyhän sodan ajatusta: ”He lupaavat rauhaa, jos joku antaa heille syötävää, mutta julistavat pyhän sodan sille, joka ei anna mitään heidän suuhunsa” (Miika 3:5). Tuleva rauha ei Miikan ja Jesajan visioissa perustu vastustajan tuhoamiseen, vaan yhteiseen uskontoon. Jumala ei enää olekaan vain Israelin Jumala.³⁰

Kriittisiä vivahteita sodassa tappamiseen sisältyy myös kirjoihin, jotka periaatteessa hyväksyvät Herran sotien ideologian. Ensimmäisen aikakirjan mukaan Daavid ei saa rakentaa Herralle temppeliä, koska hän on ”vuodattanut paljon verta ja käynyt suuria sotia” (1. Aik. 22:8).³¹ Neljännen Mooseksen kirjan mukaan Jumalan tahtomasta sodasta palaava sotajoukko on kultillisesti saastainen.³² Ikään kuin Älä tapa -käskyn edellyttämä ihmishengen kunnioitus sittenkin jollain tavoin ulottuisi myös sotaan.

Lisäksi on syytä panna merkille, että edes profeetta Joelin julistama aurojen takominen miekoiksi ei oikeastaan ole sodan ihannoitua. Aseet ja eskatologinen sota ovat vain väline vihollisen tuhoamiseen ja turvatun rauhan saavuttamiseen.³³ Kysymys onkin siis oikeastaan siitä, tuleeko rauha niin, että kansat kokoontuvat yhteen Jumalan luo vai niin, että Jumalan avulla pahat hävitetään.

Ratkaisumallit heijastuivat Uuteen testamenttiin, mutta ennen sen kirjoittamista juutalaisuudessa saa sijaa aivan uusi ajattelumalli, joka saa Uudessa testamentissa ja kristinuskossa keskeisen aseman: uhri toisten puolesta.

SANKARIUHRI

Vanhan testamentin apokryfikirjoihin kuuluvissa Ensimmäisessä ja Toisessa makkabilaiskirjassa kuvataan sitä, miten Israel menestyksellisessä sodassa hankkii itsenäisyyden. Israelilaiset ovat valmiita kaatumaan lakiansa ja isänmaansa puolesta (2. Makk. 8: 21). Lait tarkoittavat nimenomaan Mooseksen lakia, joten sodasta ei puutu uskonsotienkaan aineksia. Uskonnollinen puoli tulee selvästi esiin marttyyrikertomuksissa, jossa vastustaja yrittää kuoleman uhalla taivuttaa juutalaisia uskonnon

loukkauksiin. Nämä ovat kuitenkin valmiita kuolemaan ”pyhien ja korkeiden lakien puolesta” (2. Makk. 6:28; vrt. 7:9,14,23,37).

Sankarikuoleman ajatus tuli näin juutalaiseen kulttuuriin. Sankarikuolema esitetään aina vapaaehtoisena (”antaa henki”, ”olla valmis kuolemaan”) ja tarkoituksellisenä (”kuolla jonkin puolesta”). Lisäksi se jättää esimerkin muille. Alkujaan tämä ajattelu kuului kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa sankarivainajien kunniaksi pidettyihin puheisiin. Niistä se laajeni muun muassa eräiden filosofien kuoleman tulkinnaksi. Näin se sopi myös makkabilaistaistelijoiden ja -marttyyrien kuoleman selittäjäksi.³⁴

21 Assmann 2005, 25.

22 Veijola 1982, 90–92; Assmann 2005, 30–32. Schmitt (2011, 171–207) käy läpi valikoiman tapauksia ristirekistä Natsi-Saksaan.

23 Veijola 1982, 94–103.

24 Ks. esim. Strandén 2010, 263, 299, 311, 313, 401. Strandén panee merkille, miten saksalaisten rooli jatkosodassa on tulkinnan kannalta ongelma.

25 Niditch 1993, 147–148. Aikakirjoissa voi yleisemminkin nähdä siirtymän kohti vähemmän sotaisaa näkökulmaa (Niditch 1993, 139–149).

26 Schmitt 2011, 189–194. Virttä ei ole Suomen evankelisluterilaisen kirkon nykyisessä virsikirjassa. Edellisessä, vuonna 1938 hyväksytyssä virsikirjassa se oli virsi 571. Topelius väittää *Maamme*-kirjassa, että Kustaa II Aadolf itse laati virren sanat (Topelius 1876, 359), mutta Schmittin (2011, 191) mukaan sanoittaja oli kuninkaan hovisaarnaaja Jakob Fabricius. Virren taustalla on myös Luuk. 12:32.

27 Rajanveto profetian ja apokalyptiikan välillä on epäselvä ja liukuva. Ks. Nissinen 1999.

28 *Sotakäärön suomennos*, ks. Sollamo (toim.) 1997, 111–135.

29 Apokalyptisen dualismin vaikutuksista Yhdysvaltojen ja Neuvostoliiton politiikkaan, ks. esim. Harle 1991, 99–157. Apokalyptiikan ja marxilaisen historiakäsityksen suhteesta, erityisesti Suomen vuoden 1918 sodan kontekstissa, ks. Huttunen 2010, 57–65.

30 Miika 4:5 on mahdollista tulkita jopa niin, että muut kansat edelleen palvelevat myös omia jumaliaan (Nissinen 2008, 190).

31 Niditch 1993, 139–140; Scheffler 2009, 11.

32 Erikoista on se, että saastuminen tapahtuu Herran tahdon mukaisessa sodassa. Tässä kohtaa ilmeisesti yleinen ajatus kuolleen ruumiin saastuttavuudesta on ajanut yli Herran sota -ideologian. Ks. Niditch 1993, 78–89.

33 Tiettyä sotasankaruuden ihailua Vanhasta testamentista toki on (Niditch 1993, 90–105).

34 Huttunen 2010, 222–228.

Sankarikuoleman ajatukseen sekoittui uhriteologian näkemyksiä. Isänmaallisessa retoriikassa se kuuluu edelleen, kun vainajien sanotaan antaneen henkensä ”isänmaalle” tai ”isänmaan alttarille”. Kaatunut on tällöin kuin Jumalalle pyhitetty uhri, joskin Jumalan paikan on ottanut isänmaa. Myös ”isänmaan puolesta” kuoleminen voidaan tulkita uhrina, joka annetaan toisten pelastumisen vuoksi.³⁵

Neljäs makkabilaiskirja kuvaa marttyyrien kuolemaa uhriteologian käsittein, jotka myöhemmin on kristillisessä perinteessä totuttu yhdistämään Jeesukseen: ”Voi sanoa, että heistä tuli kansamme syntien lunnaat. Näiden hurskaiden verellä ja heidän kuolemansa tuomalla sovituksella jumalallinen kaitselmus pelasti kovia kokeneen Israelin” (4. Makk. 17:21–22). Sotasankareihin ja marttyyriin kiinnittyvä käsitemaailma on taustana Hyvälle Paimenelle, joka panee ”henkensä alttiiksi lampaiden puolesta” (Joh. 10:11, 15). Hyvä Paimen on siten antiikin taustaa vasten tarkasteltuna marttyyri tai sankarivainaja, joka kaatuu taistelussa susia vastaan – niin outo kuin tämä assosiaatio nykylukijan mielestä saattaa ollakin.³⁶

Vaikka Jeesusta on vaikea tulkita kovin sotaisaksi, tämä sankarivainajiin liittyvä käsitemaailma tekee ymmärrettäväksi, miksi myöhemmät sankarivainajat on voitu samastaa Jeesukseen.³⁷ On toki syytä huomata, ettei sankarikuoleman jättämä esikuva aina suinkaan velvoita jatkamaan sotaisaa taistelua. Joskus sankari saattaa jättää jopa velvoitteen anteeksiantoon, kuten eräissä vuoden 1918 sotaan liittyvissä kertomuksissa. Yhteys Jeesuksen rukoukseen ristillä (Luuk. 23:34) on tällöin ilmeinen.³⁸

Väkivaltainen Jeesus on Uudessa testamentissa poikkeushahmo. Kertomus temppelissä riehumisesta on vain kalpea vivahde tähän suuntaan (Matt. 21:12–13). Toki siitäkkin on joissakin tulkinnoissa paisuteltu kokonainen kapinallishahmo.³⁹ Johanneksen ilmestys on sikäli erikoinen tapaus, että se teki Jeesuksesta aivan avoimesti sotasankarin. Jeesus, pukunaan vereen kastettu viitta, johtaa sotajoukkonsa petoa, maailman kuninkaita ja heidän sotajoukkoaan vastaan. Lopunajallisessa taistelussa hän kukistaa vastustajansa, ja niin koittaa onnellinen tuhatvuotinen valtakunta (Ilm. 19:11–20:6).

Sotaisalla lopullisella ratkaisulla oli siis kaiku-pohjaa myös varhaisten kristittyjen parissa. Mutta militanttia muotoa varhaiskristillisyyden ei kuitenkaan koskaan saanut. Kristittyjen asema pienenä vähemmistöuskontona aiheutti sen, että tuleva eskatologinen käänne saatettiin nähdä vain Jumalan tekona. Johanneksen ilmestyksen taivaallinen Kristus on juuri sellainen ylihistoriallinen hahmo, jota voitiin vain odottaa.

JEESUKSEN KANTA?

Niin kauan kuin Kristusta ei kuulunut, maailmassa oli elettävä vahvempien varjossa. Kristittyjen konkreettisessa elämänympäristössä se näkyi sotilasmielivalta. Antiikin lähteet kuvaavat elävästi, kuinka sotilaat saattoivat laillisten pakko-ottojen ja työpalveluvaatimusten ohella syyllistyä laittomuuksiin.⁴⁰

Sotilasmielivaltaan viitataan myös Vuorisaarnassa, kun Jeesus kehottaa olemaan tekemättä pahalle vastarintaa ja kulkemaan pakottajan vaatiman virstan matkan sijaan kaksi (Matt. 5:39, 41). Kreikkankielisessä alkutekstissä on virallista pakko-ottoa tai työpalvelua tarkoittava sana ἀγγαρεύω.⁴¹ Kysymys on siis sotilaan ja kristityn siviilin kohtaamisesta, jossa Jeesus kieltää väkivaltaisen vastustelun.⁴² Siihen tai kehotukseen toisen posken kääntämisestä ei sisälly suoranaista sodanvastaista viestiä.

Arkiseen kanssakäymiseen viittaa myös Jeesuksen selitys Älä tapa -käskystä. Se syventää käskyn vanhatestamentillista yksilöetiikkaa: vihastuminenkin veljelle on kielletty. Tulkinta ei laajenna käskyn sovellusalaan yhteiskuntaetiikkaan.⁴³ Asia on niin selvä, ettei siitä tieteellisissä kommentaareissa yleensä edes puhuta.⁴⁴

Kristillinen pasifismi on kuitenkin kautta aikojen nähnyt Vuorisaarnassa suuren väkivallattomuuden periaatteen. Jopa itse sana ”pasifismi” tulee Vuorisaarnasta, kohdasta, jossa Jeesus sanoo autuaiksi rauhantekijöitä, latinaksi *pacifici* (Matt. 5:9).⁴⁵ Raamatunkohta päättyi Suomen ehkä tunnetuimman aseistakieltäytyjän Arndt Pekurisen kuolinilmoitukseen sen jälkeen, kun hänet oli kieltäytymisen takia ammuttu jatkosodan alussa.⁴⁶ Rauhan tekeminen ei kuitenkaan välttämättä viittaa varsinaiseen pasifismiin (vrt. Kol. 1:20; Ef. 2:15), vaan yleisesti pyrkimykseen vähentää epäsovua ihmisten välillä.⁴⁷

Vuorisaarnan ohella toinen kristillisen pasifismin standarditeksti⁴⁸ on Jeesuksen sana Matteuksen evankeliumissa, kun hän hillitsee miekkaan tarttunutta opetuslastaan: ”Pane miekkasi tuppeen. Joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu” (Matt. 26:52). Mahdollisesti Jeesus lainaa tässä jotain yleisluonteista sanontaa miekkaan tarttujan kohtalosta, mutta Matteuksen evankeliumin kokonaisuudessa se ei erityisemmin palvele rauhanasiaa. Kuten asia-yhteydessä todetaan, taivaassa odottaa vähintään kaksitoista legioonaa enkeleitä taistelukäskyä.⁴⁹

Miekkalauselma näyttää olevan tuomiosana Jeesusta vangitsemaan tulleille miekkamiehille. Tapahutumien tulkintaa leimaa ajatus apokalyptisen lopun läheisyydestä ja siihen liittyvästä suuresta sodasta. Matteus ajattelee, että roomalaisten toimeenpanema Jerusalemin tuho vuonna 70 jKr. on eskatologinen rangaistus Jeesuksen surmaamisesta.⁵⁰ Myös myöhemmät tulkinnat osoittavat, että lauselmassa on muutakin kuin pasifistista potentiaalia. Siinähan puhutaan myös hukuttavasta miekasta, jonka käyttöä ei millään tavoin arvostella.⁵¹

Vuorisaarnassa tai yleisemminkään evankeliumeissa ei ole suoranaisia kehotuksia pasifismiin. Se ei tietenkään tarkoita, että sota tai sotilaat olisivat myönteisiä asioita. Pikemminkin sota kuuluu eskatologisiin ahdistuksiin, joiden ajatellaan olevan väistämättömiä.⁵² Kuvaavaa on myös se, että edellä mainitussa Vuorisaarnan kuvaamassa sotilaan ja siviilin kohtaamisessa Jeesus kieltää siviiliä tekemästä ”pahalle” vastarintaa.

Erityisesti rivisotilaat koettiin antiikin maailmassa uhaksi. Ei ole sattumaa, että kärsimyshistoriassakin juuri rivimiehet ruoskivat ja pilkkaavat Jeesusta. Vasta kun Jeesus kuolee, sadanpäällikkö

nen 2010, 224).

37 Joh. 15:13, joka kuvastaa samaa sankarikuoleman ajatusta kuin Hyvä Paimen -teksti, löytyy ainakin Kangasalla ja Puolangalla sankaripatsaasta.

38 Huttunen 2010, 245–252.

39 Näin esimerkiksi aikoinaan vaikutusvaltainen sosialistinen teoreetikko Karl Kautzky kirjassaan *Kristinuskon alkuperä* (suom. 1909). Kirjan sisällöstä lyhyesti Pietilä 1935, 55–60 ja Huttunen 2010, 35–36. Natsi-Saksassa syntyi omaperäisiä teorioita ei-juutalaisesta taistelija-Jeesuksesta (Heschel 2008). Pietilä (1935, 83–90) tarjoaa mielenkiintoisen aikalaisarvion natsiteorioista. Ainakin Unkarissa samantapaisia nationalistisia teorioita elää edelleen (Weaver 2006, 123–124).

40 Fuhrmann 2012, 228–237.

41 Samaa teknistä termiä käytetään, kun kerrotaan sotilaiden velvoittaneen Simon Kyreneläistä kantamaan Jeesuksen ristiä (Matt. 27:32; Mark. 15:21).

42 Vrt. Apuleiuksen (*Kultainen aasi* 9.39–40) kuvaus sotilaasta, joka yrittää ryöstää vastaantulijan aasin, mutta tulee käsikähmässä nujerretuksi. Epiktetos (*Keskusteluja* 4.1.79) puolestaan kehottaa olemaan vastustamatta aasin pakkoluovutusta (ἀγχαφεία), sillä se olisi turhaa (ks. Huttunen 2011, 39). Turhana vastustelun kieltää myös *Didakhe* 1:4, jossa on toisinto Vuorisaarnan opetuksesta.

43 Samoin Räisänen 1986, 88. Toisin Veijola (1988, 175), joka väittää antiteesin ”radikaalin intention” ja ”universaalin ulottuvuuden” osoittavan, että Jeesus kieltää kaiken tappamisen. Perusteet jäävät epäselviksi. Cadoux (1919, 21–22) puolestaan toteaa, että tässä kohtaa käytetty kreikan φονεύω voi tarkoittaa myös sodassa tappamista, joten Jeesus laajentaa käskyn ulottuvuutta. Tähän laajentamiseen pitäisi olla erityisperuste, sillä verbi ei automaattisesti tarkoita vain sodassa tappamista. Tällaista laajennusperustetta ei kuitenkaan ole.

44 Jopa perusteellinen Luz (1997, 214 n. 111) toteaa tilanteen vain lyhyesti nootilla. France (2007, 200) huomauttaa, että samassa yhteydessä puhutaan ”oikeuden tuomiosta” (5. Moos. 17:8–13). Surmatapaus edellyttäisi oikeudelta kuolemantuomiota (5. Moos. 19:21), mutta on tietysti kyseenalaista, onko Vuorisaarnassa ajateltu tuomiota sen sananmukaisessa merkityksessä.

45 Windisch 1929, 151; Brock 1972, 4. Pentti Saarikoski käytti Matteuksen evankeliumin suomennoksessaan sanaa ”pasifistit”.

46 Kempainen 2006, 25.

47 Samoin Räisänen 1986, 91.

48 Ks. jo kirkkoisä Tertullianuksen kirjoitus *Sotilaan sankarikruunu*. Suomennos: Väänänen (toim.) 2009, 24–29.

49 Enkeliarmeijoihin viitattaessa Jeesus liittyi aikansa juutalaisuuden tavalliseen käsitykseen (Keener 1999, 643 n. 102).

50 Huttunen 2010, 139–143.

51 Vuonna 1918 miekkalauselma perusteli myös kapinallisten rankaisemista, jonka esivalta panee täytäntöön. Esimerkiksi kansanedustaja ja historioitsija Eirik Hornborg totesi punaisten kuoleman osoittavan miekkalauselman todeksi (Huttunen 2010, 184). Esimerkkejä miekkalauselman erilaisista tulkintamalleista, ks. Huttunen 2010, 131–137, 168–177.

52 Ks. erityisesti ns. synoptinen apokalypsi (Mark. 13 ja sen rinnakkaiskohdat muissa evankeliumeissa).

35 Sankariuhriajatuksen taustoista ja sovelluksista vuoden 1918 sotaan liittyen, ks. Huttunen 2010, 229–244. Stegemann (2001, 317–318) näyttää uhripuheesta esimerkkejä kreikkalais-roomalaisessa kirjallisuudessa.

36 Neyrey 2001. Nykylukija helposti samastaa kuvan hyvästä paimenesta aivan toiseen kertomukseen, jossa paimen kantaa eksynyttä lammasta harteillaan (Luuk. 15:4–6; vrt. Matt. 18:12–13). Siinä ei kuitenkaan puhuta ”hyvästä paimenesta”. Todettakoon, että sanalla paimen on antiikissa johtajan, usein poliittisen johtajan merkitys (Huttu-

ilmaantuu lausumaan kristologisen tunnustuksen. Rivisotilaat ovat evankeliumeissa useimmiten kielteisiä hahmoja, sadanpäälliköt eivät koskaan. Tausalla lieenee se antiikin lähteissä esiin tuleva seikka, että väestö usein tunsi jonkinlaista luottamusta sadanpäälliköitä kohtaan.⁵³

Evankeliumin myönteiseen kuvaan voi vaikuttaa sekin, että sadanpäälliköt olivat sotiin avoimia uusille uskonnollisille vaikutteille. Päälystöt vaihtoi usein palveluspaikkaa ja he omaksuivat sotilaista herkimmin paikallisia jumaluuksia. Toisaalta he myös veivät eri jumalien kulttikäytäntöjä mukanaan palveluspaikan vaihtuessa. Evankeliumin kuvaukset Jeesusta kohtaan avoimista sadanpäälliköistä voivat siten sisältää myös historiallista tietoa.⁵⁴ Apostolien mukaan ensimmäinen ei-juutalainen kristitty oli sadanpäällikkö Cornelius (Ap. t. 10).⁵⁵

HYVÄN JA PAHAN JAOTTELU

Kristinuskon alkoi juutalaisena liikkeenä, mutta pian se ylitti kansalliset raja-aidat – mikä ei tosin ollut aivan kivuton prosessi eikä kaikkien mieleen.⁵⁶ Paavali lieenee jälkimaailmassa tunnetuin niistä, joiden mielestä kristinuskon kuuluu kaikille kansoille. Hän katsoi, että Jesajan profetia kaikkien kansojen rauhanomaisesta yhteen tulemisesta sai täyttymyksensä kristinuskossa (Room. 15:9–13).

Kuuluisalla tavalla kaikenlaisten raja-aitojen kumoaminen käy ilmi Paavalin lauselmassa: ”Yhden-tekuvä, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa, mies vai nainen, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te kaikki olette yksi” (Gal. 3:28; vrt. 1. Kor. 12:13; Kol. 3:11). Paavalin lauselmassa on innoittanut tasa-arvoajattelua yllättävilläkin tahoilla. Viime vuosikymmeninä mannermaisessa filosofiassa on kiinnitetty huomiota Paavaliin. Esimerkiksi ateistiksi tunnustautuva Alain Badiou näkee Paavalin ajattelussa aitoa ja arvostettavaa universalismia.⁵⁷

Paavalin tai muidenkaan kristittyjen rauhanomaista monoteismia ei tulla pitää minään yleisenä suvaitsevaisuutena: asenne pakanauskontoja ja juutalaisuutta kohtaan oli yleensä jyrkän kielteinen.⁵⁸ Vision mukaan rauha saavutetaan vain niin, että ihmiset assimiloituvat kristittyihin. Tuhovisiostakaan ei päästy kokonaan eroon: ei-kristityille oli lopulta luvassa tuhoutuminen ellei peräti helvetin tuli.⁵⁹

Jako hyviin ja pahoihin istuu siis varhaisen kristinuskon rauhanomaisimmissakin visioissa. Niin kauan kuin maailma jaetaan hyvän ja pahan käsitteitä käyttäen, konfliktien siemenet ovat olemassa. Kansainvälisiä suhteita tutkinut professori Vilho Harle kirjoitti tähän vastakohtaan liittyen 1990-luvun alussa: ”Hyvän ja pahan vastakohtaisuus ei muodosta rautaista luonnonlakia, vaan on kokonaan ihmisen itsensä luoman käsittemaailman tulosta. Tulevaisuutensa eläneestä uskonnollisesta, poliittisesta ja yhteiskunnallisesta ajattelusta.” Harle kuitenkin jatkoi pettyneesti: ”Käytännössä vapautuminen hyvän ja pahan traditiosta ei kovin lupaavalta näytä.”⁶⁰

Voi kysyä, kuinka hyvän ja pahan jaottelusta voi päästä eroon ja onko se edes eettisesti mielekäästä. Jaottelussa tuskin on kyse mistään juutalais-kristillisen perinteen erityispiirteestä, vaikka Harlen ansiokkaasti esittelemä apokalyptinen traditio onkin voimakkaasti korostanut sitä. Itse asiassa näyttää siltä, että ihmisellä on sisäsyntyinen taipumus luokitella asioita, mikä pitää yllä myös luokittelua hyvään ja pahaan.⁶¹

Ratkaisu ei siis piile moraalisien käsitteiden poistamisessa eikä Harle näytä sitä lopulta edes ehdottavan. Professori James A. Ahon näkemyksiin vedoten hän toteaa, että uuden moraalisen sankarin ei tule nähdä hyvää ja pahaakaan vain itsensä ulkopuolella, vaan myös itsessään: ”Viime kädessä tämä merkitsee omassa itsessä olevan pahuuden tunnustamista, oman syyllisyyden havaitsemista. Muutoin tuloksena on jälleen kerran uusi jako syyllisiin ja syyttömiin.”⁶²

Nationalistisen teorian mukaan paha nähdään yleensä oman kansan ulkopuolella. Vanhassa testamentissa niin sanottu deuteronomistinen historia – jossa puhutaan myös Herran sodista – näki kansan itsensä syylliseksi Jerusalemin vuonna 587 eKr. tapahtuneeseen tuhoon. Kansa oli langennut palvelemaan muita jumalia ja siksi Jumala rankaisi sitä.⁶³ Vihollisuus muita jumalia kohtaan on – erikoista kyllä – muodostunut perusteeksi myös oman syyllisyyden tunnistamiselle. Tämä mahdollistaa ajattelumallin, jossa paha ei ole ainakaan yksinomaan vain ”toisissa”.⁶⁴

Uudessa testamentissa hyvän ja pahan taistelu ei aina ole ihmisten välillä. Sota voi olla myös

ihmisten sisällä. Tämä antiikin filosofisesta traditiosta omaksuttu taistelukuva ja sen heijastuminen ihmisten ulkoiseen toimintaan näkyy esimerkiksi Jaakobin kirjeessä:

Mistä teidän keskinäiset sotanne ja taistelunne syntyvät? Mistäpä muusta kuin haluistanne, jotka käyvät taistelua teidän ruumiissanne. Te himoitsette, mutta jätte vaille, kiihkon ja kateuden vallassa te vaikka riistätte hengen toisiltanne, mutta ette silti saavuta päämääränne. Te soditte ja taistelette, mutta jätte vaille, koska ette pyydä [rukouksessa] (Jaak. 4:1–2; vrt. Room. 7:23; 1. Piet. 2:11).⁶⁵

KOHTI REALISTISTA KRISTILLISTÄ RAUHANTYÖTÄ

Katse kääntyy kohti yksilöä. Suunta on vahvistunut modernille ajalle tultaessa. Sota on lopulta yksilöiden yhteistä toimintaa, mutta tämä havainto ei ole onnistunut poistamaan sotia.⁶⁶ Kristillisen rauhan-teologian ongelmana onkin se, että siinä kyetään vaivatta asettamaan visio miekkojen takomisesta auroiksi, mutta ei reittiä sen saavuttamiseksi.⁶⁷ Inhimillisen ratkaisun löytäminen tuntuu niin vaikealta, että Raamatun ajatus täydellisestä rauhasta vaikuttaa mahdolliselta vain Jumalan luomana tilana – olkoonkin, että sitä voi perustellusti arvostella *deus ex machina* -tyyppiseksi ratkaisuksi.

Mitä sitten voi vastata Ahtisaaren esittämään haasteeseen raamatuntulkinnasta, joka palvelisi rauhan, ei väkivallan asiaa? Onko tulkinta vain se, että rauhanvaltakunnan luominen jätetään Jumalan huoleksi? Nähdäkseni ei. Inhimillinen tavoite voi olla pienempi kuin täydellinen rauhanvaltakunta: se, miten tässä epätäydellisyyksien maailmassa tulisi elää vastuullisesti. Mahdollisia vaihtoehtoja ovat ainakin pasifismi, regimenttioppi ja niin sanottu realismi, joka tunnustaa ristiriidan ihanteiden ja todellisuuden välillä.⁶⁸ Tarkastelen näitä lyhyesti.

Kristillinen pasifismi perinteisessä muodossaan on seurannut maailmasta vetäytyvää linjaa. Maailman kanssa ei tehdä kompromisseja, joten ehdoton väkivallattomuus on ainoa mahdollinen elämänmuoto. Tällaiselle pasifismille on löydettävissä perusta erityisesti johannekselaisessa kirjallisuudessa, jossa rajanveto maailmaan on voimakas.⁶⁹

Johanneksen evankeliumissa Jeesus sanoo Pilatukselle: ”Minun kuninkuuteni ei ole tästä maailmasta. Jos se kuuluisi tähän maailmaan, minun mie-

53 Alston 1995, 86–96; Campbell 2002, 100.

54 Shean 2010, 39, 41.

55 Flessen (2011, 135–156) korostaa Corneliuksen poikkeavuutta verrattuna sadanpäälliköihin kohdistuviin yleisiin odotuksiin: hän alistuu Israelin Jumalalle ja jopa kumartaa juutalaista Pietaria. Tämä on epäilemättä erikoista ja kenties lioittelevaa. Toisaalta sadanpäälliköiden avoimuus paikallisille uskonnoille ei tee Corneliuksen asemaa ns. jumalaapelkäävänä poikkeukselliseksi. Flessen tosin huomauttaa, että tuon ajan Kesarea oli pitkälti aivan muuta kuin juutalainen kaupunki. Kesarean luonteesta ks. Hakola & Pakkala 2008, 169–174.

56 Kristinuskon eriytymisestä juutalaisuudesta ks. esim. Räisänen 2010, 247–282.

57 Badiou 2011. Ks. myös Ojakangas 2002; Huttunen 2011, 114.

58 Räisänen 2010, 283–285.

59 Räisänen 2010, 120–124.

60 Harle 1991, 177.

61 Luomanen & Pyysiäinen & Uro 2007, 22–25; Huttunen 2010, 76.

62 Harle 1991, 181 (vrt. Aho 1990). Tosin Harle (1991, 183) kirjansa päätössanoissa kuitenkin puhuu tähän sävyyn: ”Hyvän ja pahan vastakohtaisuuden traditio on tullut tiensä päähän.”

63 Latvus 1993; Valkama 2012, 264–265.

64 Tilli (2012, 133–137) esittää, että tätä deuteronomistista syyllisyysmallia käytettiin myös varoituksena tai selityksenä jatkosodan vastoinkäymisille.

65 Käännöstä (KR 1992) on tässä kohtaa tarkennettu, jotta sotaan viittaavat alkukieliset termit tulevat esiin. Vastavaa ihmisen sisäisen sodan kielikuvaa viljelevät muun muassa Platon (*Faidon* 66c, *Lait* 626e), Aristoteles (*Nikomakhoksen etiikka* 1102b) ja Epiktetos (*Keskusteluja* 1.22.14). Erityisesti viimeksi mainittu muistuttaa läheisesti Jaakobin kirjeen ajatusta.

66 Litzen 1970, 230. Tilli (2012, 127–133) osoittaa, että ajatus sisäisestä sodasta löytyy myös jatkosodan aikaisen sotilaspapiston julistuksesta.

67 Vrt. Sinnemäki 1986, 216–217.

68 Vaihtoehdot perustuvat Hyde-Pricen (2008, 216–222) erittelemään viiteen vaihtoehtoon: pasifismi, toivon teologia, pietistinen uskonnon ja politiikan erottaminen, liberaali teologia ja realismi. Toivon teologian ja liberaalin teologian olen jättänyt huomiotta. Edellinen on käsittääkseni sovittavissa niin liberaaliin teologiaan kuin realismiin. Jälkimmäinen uskoo (Hyde-Pricen esittämässä muodossa) täydellisen rauhan olevan saavutettavissa, minkä edellä suljin pois. Uskonnon ja politiikan erottamista käsittelemäni luterilaisen regimenttiopin muunnelmana, koska Hyde-Price esittämä ratkaisu katkaisee uskonnon ja politiikan välisen yhteyden epärealistisella tavalla, minkä hän itsekin toteaa.

69 Johanneksen evankeliumin dualismista esim. Hakola 2005, 197–210.

heni olisivat taistelleet, etten joutuisi juutalaisten käsiin” (Joh. 18:36). Kuninkuudesta puhutaan siis kahdessa merkityksessä: poliittisessa ja hengellisessä.⁷⁰ Jeesuksen kuninkuus on jälkimmäistä ja siksi hänen seuraajansa eivät taistele.

Kristilliselle pasifismille Vanhan testamentin sotatekstit muodostuvat jonkinlaiseksi ongelmaksi, mutta esimerkiksi varhaiskristillisyydessä ne saatettiin ymmärtää vertauskuvaksi hengelliselle taistelulle syntiä vastaan. Tulkintaa voi puolustaa sillä uusitamentillisella aineistolla, joka näkee sodan ihmisen sisäisenä tilana. Muissa varhaiskristillisissä ratkaisuvaihtoehdoissa sotakertomukset (ja muu Vanha testamentti) hylättiin kokonaan tai sodat nähtiin tietyssä menneisyyden vaiheessa oikeutettuina mutta ei enää myöhemmin.⁷¹

Pasifismi tuskin koskaan läpäisi kaikkea varhaista kristillisyyttä. Uuden testamentin uskovien sotilaiden jälkeen lähteissä esiintyy kristittyjä sotilaita vuoden 200 tienoilta alkaen.⁷² Ratkaiseva muutos tapahtui 300-luvulla, kun kristinusko nousi Rooman valtionuskonnoksi. Konfliktit ja niiden ratkaiseminen oli yhtäkkiä kristillisen valtion käsissä. Maailmasta vetäytyminen jäi selvästi vähemmistösuuntaukseksi kristittyjen piirissä.

Tähän tilanteeseen on suomalaisessa kulttuurissa totuttu usean sadan vuoden ajan vastaamaan Lutherin niin sanotun regimenttiopin muodossa. Sen mukaan Jumalan rakkaus toimii maailmassa kahdella tavalla: hengellinen regimentti toimii siellä, missä Pyhä Henki saa aikaan spontaania rakkautta, maallinen regimentti puolestaan siellä, missä ulkoista rauhaa ja järjestystä täytyy ylläpitää erilaisin pakottein, esimerkiksi laein, rangaistuksin ja jopa sodankäynnin keinoin.⁷³

Regimenttiopin ratkaisu seuraa Älä tapa -käskyä, jossa väkivalta rajoitetaan yhteisön käsiin, minä Luther huomasikin.⁷⁴ Kun Jeesus edellä mainitussa Johanneksen evankeliumin lauselmassa sanoo tämän maailman kuninkaiden taistelevan, Luther näki siinä oikeutuksen maalliselle regimentille käyttäen miekkaa.⁷⁵ Tulkinta poikkeaa siis radikaalisti pasifistisesta kannasta.

Regimenttiopin raamatullisena kruununa on Paavalin esivaltaopetus Roomalaiskirjeessä (Room. 13:1–7). Paavalin mukaan esivalta on Jumalan

säättämä eikä se kanna miekkaa turhaan vaan rangaistakseen pahoja ja kiittääkseen hyviä. Yleisluonteinen hyvä samastuu siihen rakkauteen, jota Paavali edellyttää kristityiltä heidän keskinäisissä väleissään.⁷⁶

Paavalin esivaltaopetuksessa on kuitenkin yksi puoli, joka on kautta aikojen kiinnittänyt selittäjien huomiota: se ei aseta mitään rajoja tottelemisvelvollisuudelle. Perinteisesti rajoitus onkin haettu toisaalta, Pietarin sanoista Apostolien teoissa: ”Enemmin tulee totella Jumalaa kuin ihmisiä” (Ap. t. 5:29). Suomen puolustusvoimien nykyään käyttämä sotilasvalan kaava puolestaan puhuu laillisen esivallan puolustamisesta. Laista tulee siis tottelemisvelvollisuutta rajoittava tekijä.⁷⁷ Mutta entä jos laillisesti valittu esivaltakin osoittautuu jumalattomaksi? Erityisesti Saksassa ehdoton esivallan totteleminen on natsiajan kokemusten jälkeen kyseenalaistettu.

Paavali kuitenkin lähti rajoittamattomasta tottelemisvelvollisuudesta, joka perustuu pakkoon: esivalta hallitsee miekalla ja kykenee tuhoamaan ne, jotka nousevat sitä vastaan. Teologinen ajatus Jumalan säädöksestä konkretisoituu esivallan vastustamattomassa kyvyssä kukistaa kaikki muut. Näkemys seuraa niin antiikin filosofiassa kuin kansanomaaisessa moraalissakin yleisesti tunnettua ajatusta vahvemman laista.⁷⁸

Tässä tullaan realismiin, joka katsoo, että maailmassa vallitsee sovittamaton jännite kristillisten ihanteiden ja todellisuuden välillä. Realismia on syytetty epämoraalisen voimapolitiikan hyväksymisestä, mutta tästä ei ole kysymys. Se pikemminkin ottaa epätydyttävän tilan lähtökohdaksi ja katsoo, että vain riittävän realistinen käsitys todellisuudesta tarjoaa perustan aidolle eettiselle arvioinnille.⁷⁹

Klassinen esimerkki realismista on Thukydideen kuvaus ateenalaisten keskustelusta meloslaisien kanssa.⁸⁰ Keskustelussa esiin tulevat moraaliarvot valaisevat hyvin Paavalin esivaltaopetuksen taustaa. Ateenalaiset katsovat, että jumalien määräämä vahvemman laki oikeuttaa heikompien alistamisen (Thukydides, *Peloponnessolaissota* 5.89,104–105). Koska moraaliin vetoavat meloslaiset eivät taivu, Ateenan armeija tuhoaa Meloksen.

Ateenalaisten toiminnan taustalla ei ole moraaliton valtapolitiikka, kuten usein väitetään.⁸¹

Ateenalaisten moraali rakentuu hierarkkisille valtasuhteille: he katsovat velvollisuudekseen suhtautua meloslaisiin kohtuudella, mikäli nämä alistuvat (*Peloponnessolaissota* 5.111). Ateenalaisten moraalikoodi perustuu sille ajatukselle, että vahvempi tarvitsee heikompiin. Melos tuhotaan siksi, jotta se herättäisi pelkoa Ateenan muissa vasalleissa ja estäisi kapinoinnin. Näin ateenalaiset tulevat tunnustaneeksi sen, että Ateena tarvitsee vasallejaan (*Peloponnessolaissota* 5.93–95). Tuholla uhkaaminen on siten kaksiteräinen miekka. Yleistyessään tuhoaminen käy Ateenallekin vahingolliseksi.⁸²

Heikompien ja vahvempien välinen moraalikoodi auttaa ymmärtämään myös sitä, miksi Paavali ilman muuta olettaa esivallan toimivan hyvin alistujaa kohtaan. Paavali suosittelee sitä ratkaisua, josta meloslaiset kieltäytyivät ja varoittaa miekasta, joka tuhoaa alistumattomat. Hän tuskin lausui sanojaan satoja vuosia vanhempi Thukydideen teos mielessään, mutta heikompien ja vahvempien suhteisiin perustuva kysymyksenasettelu on sama ja se tunnettiin – kuten edellä todettiin – yleisesti antiikin maailmassa.⁸³

Paavalin esivaltaopetuksen ongelma on siinä, että sen nojalla helposti tyydytään siihen, mitä *status quo* tarjoaa. Radikaali tasa-arvon ja keskinäisen veljeyden ajatus hengellistyy. Vaikka Kristuksessa Jeesuksessa kaikki olisivatkin yhtä, jossain muussa mielessä erot ovat edelleen olemassa. Näin syntyy hengellisen ihanteen ja maallisen todellisuuden jännite,⁸⁴ joka omalla tavallaan näkyy myös regimenttiopissa.

Mutta juuri tässä Paavalin teologiassakin näkyviin tulevassa jännitteessä on realismin ydin. Siinä hyväksytään ihanteeksi pasifistinen miekkojen takominen auroiksi, mutta otetaan myös huomioon, ettei maailma voi kaikilta osin toteuttaa tuota ihannetta. Ihanteen suuntaan voi silti aina pyrkiä ottamaan askeleita.⁸⁵ Tässä on yksi mahdollisuus tulkita Raamatun tekstejä niin, etteivät ne – Ahtisaaren sanoin – ”olisi yllyttämässä voiman ja väkivallan käyttöön”.

70 Brown 1970, 868–869.

71 Bainton 1946, 212.

72 Asiasta käy keskustelua Shean (2010, 177–215), joka liittyy yleiseen näkemykseen, että Marcus Aureliuksen (k. 180) armeijassa oli kristittyjä. Tertullianuksen noin vuodelta 200 olevasta kirjoituksesta *Sotilaan sankarikruunu* (ks. Väänänen [toim.] 2009, 24–29) käy ilmi, että marttyyrisotilaan lisäksi armeijassa oli muitakin kristittyjä. Arkeologissa kaivauksissa Megiddossa on löydetty kristillinen rukoushuone varuskunnan sadanpäälliköiden asuntojen yhteydessä, joka ajoitetaan noin vuoteen 230 (Tepper & Di Segni 2006).

73 Regimenttiopista, ks. Raunio 2007, 228–234.

74 Veijola 1988, 177.

75 Luther 1959, 109 (WA 19.627). Kohta sisältyy kirjoitukseen *Voivatko sotilaatkin kuulua autuaalliseen säätyyn?*

76 Huttunen 2010, 114–115. Vaihtoehtoisen tulkinnan mukaan (esim. Nikolainen 1975, 228) Paavali erottelee kristillisen ”hyvän” ja kansalaishyveisiin kuuluvan yleisen ”hyvän”. Tästä ei kuitenkaan ole näyttöä (Huttunen 2009, 97–98). Vaikka esivaltaopetus käsittelee ennen kaikkea sisäistä järjestyksenpitoa, se ei koske vain ns. poliisitoimea (virheellisesti Sinnemäki 1986, 35), jollaista ei erillisenä ollut olemassa (Fuhrmann 2012, 5–6).

77 Ap. t. 5:29 roolista esivaltaopetuksen reseptiohistoriassa, ks. Wilckens 1982, 43–66. Laillisen esivallan ajatuksesta Suomessa, ks. Huttunen 2010, 91–113. Sotilasvalan kaava: Valtioneuvoston asetus 741/2000 (<http://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/2000/20000741>).

78 Vahvemman laista antiikissa, ks. Huttunen 2010, 118–122; Morgan 2007, 63–68.

79 Lyhyt kuvaus realismista perustuu Hyde-Pricen (2008, 221–225) esitykseen, joka puolestaan nojaa pääosin Reinhold Niebuhrin vastaavaan. Vaikutusvaltaista sotateoreetikko Carl von Clausewitzia voi pitää realistina hänen korostaessaan sodan faktisen luonteen ymmärtämistä sen täydessä epäinhimillisyydessään (1998, 16, 151–152).

80 Ateenalaisten ja meloslaisten keskustelusta ks. esim. Pouncey 1980, 83–104 ja Crane 1998, 237–257.

81 Ks. esim. Blackburn 2007, 49–59.

82 Crane 1998, 291–293.

83 Pian esivaltaopetuksen jälkeen heikkojen ja vahvojen käsitteet tulevat suoranaisesti esiin, kun Paavali luvuissa Room. 14–15 käsittelee kristittyjen välisiä suhteita. Ks. Huttunen 2009, 68–74.

84 Ongelman toisinto on Paavalin etiikan klassinen jännite ns. indikatiivin ja imperatiivin välillä: Paavali saattaa julistaa, että kristityt ovat jo nyt vapaita synnistä, mutta silti hän kehottaa näitä välttämään syntiä. Ks. esim. Kuula 2001, 374.

85 On outoa, että Hyde-Price (2008, 220) hylkää liberaalin teologian pyrkimykset poliittisiin ratkaisuihin vain siksi, että taustalla on ideaali rauhanvaltakunnasta. Niebuhrin vedoten Hyde-Price (2008, 226) kuitenkin toteaa, että Jesajan profeettallisella visiolla on realistillekin merkitystä juuri illusorisena uskona, joka saa sielun liikkeelle. Realistilta, joka ei vielä ole luopumassa aseista, voi toki kysyä, miten tähän rauhanintoon yhdistetään se taisteluhenki ja suoranainen viha, jota Clausewitzin (1998, 75) mukaan taistelevassa armeijassa aina on.

LÄHTEET

APULEIUS

- (1957) *Kultainen aasi*. Suomentanut, johdannon ja selitykset kirjoittanut J. A. Hollo. Helsinki: Tammi.

ARISTOTELES

- (1989) *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut ja selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus.

BIBLIA HEBRAICA

- 1997 *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. verbesserte Auflage. Hrsg. Rudolf Kittel & al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

EPIKTETOS

- (1995) *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments* with an English Translation by W.A. Oldfather in Two Volumes I: Discourses, Book I and II. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press.

NAG HAMMADIN KÄTKETTY VIISAUS

- (2005) *Nag Hammadin kätetty viisus. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä*. Toim. Ismo Dunderberg & Antti Marjanen. Helsinki: WSOY.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE

- 1993 *Novum Testamentum Graece*. 27. revidierte Auflage. Hrsg. Eberhard Nestle & al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

LUTHER, MARTTI

- (1959) *Valitut teokset* 3. Toim. Lennart Pinomaa. Porvoo: WSOY. 1959.

PLATON

- (1977–90) *Teokset* 1–7. Suom. T. Anhava, A.M. Anttila, K. Hirvonen, M. Ikonen-Kaila, P. Saarikoski, Holger Thesleff, M. Tyni. Helsinki: Otava.

RAAMATTU

- 1992 *Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos.

SOLLAMO, RAIJA (TOIM.)

- 1997 *Qumranin kirjasto: Valikoima teoksia*. Helsinki: Yliopistopaino.

THUKYDIDES

- (1995) *Peloponnessolaissota*. Suomentanut J. A. Hollo. Porvoo: WSOY.

VANHAN TESTAMENTIN APOKRYFIKIRJAT

- 2009 *Vanhan testamentin apokryfikirjat*. Helsinki: Kirjapaja.

VÄÄNÄNEN, JOUKO (TOIM.)

- 2009 *Rauhaa, peace! Pasifismin klassikoita*. Into pamfletti. Helsinki: Into.

KIRJALLISUUS

AHO, JAMES A.

- 1990 "Heroism, the Construction of Evil, and Violence." *European Values in International Relations*. Ed. Vilho Harle. TAPRI Studies in International Relations. London: Pinter Publishers, 15–28.

AHTISAARI, MARTTI

- 2010 "Euroopan unionin valtiot ja kirkot rauhantekijöinä." *Teologinen Aikakauskirja* 115, 249–253.

ALSTON, RICHARD

- 1995 *Soldier and Society in Roman Egypt: A Social History*. London: Routledge.

ASSMANN, JAN

- 2005 "Monotheismus und die Sprache der Gewalt." Peter Walter (hrsg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. Quaestiones disputatae 216. Freiburg: Herder, 18–38.

BADIOU, ALAIN

- 2011 *Apostoli Paavali: Universalismin perustaja*. Suom. Janne Porttikivi. Helsinki: Gaudeamus.

BAINTON, ROLAND

- 1946 "The Early Church and War." *Harvard Theological Studies* 39, 189–212.

BLACKBURN, SIMON

- 2007 *Platonin valtio*. Suom. Kimmo Paukku. Helsinki: Ajat.

BROCK, PETER

- 1972 *Pacifism in Europe to 1914. A History of Pacifism* 1. Princeton: Princeton University Press.

CADOUX, C. JOHN

- 1919 *The Early Christian Attitude to War: A Contribution to the History of Christian Ethics*. London: Headley.

CAMPBELL, BRIAN

- 2002 *War and Society in Imperial Rome 31 BC–AD 284*. London: Routledge.

CLAUSEWITZ, CARL VON

- 1998 *Sodankäynnistä*. Suom. Heikki Eskelinen. [Helsinki]: Art House.

CRANE, GREGORY

- 1998 *Thucydides and the Ancient Simplicity: The Limits of Political Realism*. Berkeley: University of California Press.

- CURTIS, EDWARD MASON
1992 "Image of God (OT)." David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary* 3. New York: Doubleday, 389–391.
- DUUNDERBERG, ISMO
2002 "Valentinoksen koulukunta." *Teologinen Aikakauskirja* 107, 568–579.
- FLESSEN, BONNIE J.
2011 *An Exemplary Man: Cornelius and Characterization in Acts 10*. Eugene: Pickwick.
- FRANCE, R. T.
2007 *The Gospel of Matthew*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- FUHRMANN, CHRISTOPHER J.
2012 *Policing the Roman Empire: Soldiers, Administration, and Public Order*. Oxford: Oxford University Press.
- HAKOLA, RAIMO
2005 *Identity Matters: John, Jews and Jewishness*. Supplements to Novum Testamentum 118. Leiden: Brill.
- HAKOLA, RAIMO & PAKKALA, JUHA
2008 *Kristinuskon ja juutalaisuuden juuret: Arkeologian näkökulmia*. Helsinki: Kirjapaja.
- HARLE, VILHO
1991 *Hyvä, paha, ystävä, vihollinen*. Rauhan ja konfliktin tutkimuksen laitos, tutkimuksia 44. [Helsinki]: Rauhankirjallisuuden edistämisseura.
- HESCHEL, SUSANNAH
2008 *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- HUTTUNEN, NIKO
2009 *Paul and Epictetus on Law: A Comparison*. Library of the New Testament Studies 405. London: T&T Clark.
- 2010 *Raamatullinen sota: Raamatun käyttö ja vaikutus vuoden 1918 sisällissodan tulkinnoissa*. Historiallisia tutkimuksia 255 / Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 216. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2011 *Uusi testamentti ja antiikin filosofia: Tutkimusnäkökulmia*. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 101. Helsinki.
- HYDE-PRICE, ADRIAN
2008 "'Praise the Lord and Pass the Ammunition!' A Realist Response to Isaiah's Irenic Vision." Raymond Cohen & Raymond Westbrook (eds), *Isaiah's Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations: Swords into Plowshares*. New York: Palgrave Macmillan, 211–228.
- KEENER, CRAIG S.
1999 *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans.
- KEMPPAINEN, ILONA
2006 *Isänmaan uhrin: Sankarikuolema Suomessa toisen maailmansodan aikana*. Bibliotheca Historica 102. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- KETOLA, KIMMO
2010 "Uskontotilanteen muutos ja suomalaisten suhtautuminen eri uskontoihin." Tuomas Martikainen & Ville Jalovaara (red.), *Religionens återkomst. Brytningspunkter i kyrkan, religionen och kulturen*. Magma-studie 4/2010. Helsingfors: Finlands svenska tankesmedja Magma, 40–51.
- KUULA, KARI
2001 *Paavali: Kristinuskon ensimmäinen teologi*. Helsinki: Edita.
- LATVUS, KARI
1993 *Jumalan viha: Redaktiokriittinen tutkimus Joosuan ja Tuomarien kirjan jumalakuvasta*. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 58. Helsinki.
- 2012 "Finns' Holy War against the Soviet Union: The Use of War Rhetoric in Finnish History during the Second World War". A. Brenner & G.Yee (eds.), *Texts@Contexts: Joshua-Judges*. Minneapolis, MI: Fortress, 91–107.
- LITZEN, VEIKKO
1970 "Epilogi: Rauha kanssamme?" Jaakko Suolahti & Olli Vehviläinen & Markku Järvinen (toim.), *Rauhanajat historian aistissa*. Historian aitta 18. Porvoo: WSOY, 227–231.
- LUOMANEN, PETRI & PYYSIÄINEN, ILKKA & URO, RISTO
2007 "Introduction: Social and Cognitive Perspectives in the Study of Christian Origins and Early Judaism." Petri Luomanen & Ilkka Pyysiäinen & Risto Uro (eds.), *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science*. Biblical Interpretation Series 89. Leiden: Brill, 1–33.
- LUZ, ULRICH
1997 *Das Evangelium nach Matthäus*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/1. Zürich: Benzinger.

- MORGAN, TERESA
2007 *Popular Morality in the Early Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NEYREY, JEROME H.
2001 "The 'Noble Shepherd' in John 10: Cultural and Rhetorical Background." *Journal of Biblical Literature* 120, 267–291.
- NIDITCH, SUSAN
1993 *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York: Oxford University Press.
- NIKOLAINEN, AIMO T.
1975 *Roomalaiskirje*. Suomalainen Uuden testamentin selitys 6. Helsinki: Kirjapaja.
- NISSINEN, MARTTI
1999 "Onko apokalyptiikka profetiaa?" *Teologinen Aikakauskirja* 104, 268–279.
2008 "From Holy War to Holy Peace: Biblical Alternatives to Belligerent Religion." Raymond Cohen & Raymond Westbrook (eds.), *Isaiah's Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations: Swords into Plowshares*. New York: Palgrave Macmillan, 181–197.
- OJAKANGAS, MIKA
2002 *Kenen tahansa politiikka: Kohti ulossulkematonta demokraattista yhteisöä*. Paradiigma-sarja. Tutkijaliiton julkaisu 103. Helsinki.
- PIETILÄ, ANTTI J.
1935 *Jeesuksen siveysoppi ja nykyaika*. 2. painos. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu 11. Helsinki.
- POUNCEY, PETER R.
1980 *The Necessities of War: A Study of Thucydides' Pessimism*. New York: Columbia University Press.
- RAD, GERHARD VON
1952 *Der heilige Krieg im alten Israel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- RHODES, PETER J.
2012 "Amphiktyonia". Hubert Cancik & Helmuth Schneider & Manfred Landfester (hrsg.) *Der Neue Pauly*. Brill Online.
- RÄISÄNEN, HEIKKI
1986 *Raamattunäkemyksiä etsimässä*. Helsinki: Gaudeamus.
2002 "Markion." *Teologinen Aikakauskirja* 107, 555–567.
2010 *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*. New York: Fortress.
- SAARINEN, RISTO
1999 *Sosiaalietiikka ja uskonnon eetos. Teologisia tutkimuksia*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu 222. Helsinki.
- SCHEFFLER, EBEN
2009 "War and Violence in the Old Testament World: Various Views." John T. Fitzgerald & Fika J. van Rensburg & Herrie F. van Rooy (eds.), *Animosity, the Bible, and Us: Some European, North American, and South African Perspectives*. Global Perspectives on Biblical Scholarship 12. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1–17.
- SCHMITT, RÜDIGER
2011 *Der "Heilige Krieg" im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk: Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament*. Alter Orient und Altes Testament 381. Münster: Ugarit-Verlag.
- SHEAH, JOHN F.
2010 *Soldiering for God: Christianity and the Roman Army*. History of Warfare 61. Leiden: Brill.
- SINNEMÄKI, MAUNU
1986 *Kirkot etsivät rauhaa*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu 7. Helsinki: Otava.
- STEGEMANN, WOLFGANG
2001 "Sacrifice as Metaphor." John J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible: Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*. Biblical Interpretation Series 53. Leiden: Brill, 310–327.
- STRANDÉN, SOFIE
2010 "I eld, i blod, i frost, i svält." *Möter med veteraners, lottors och sjuksköterskors berättande om krig*. [Åbo]: [omakustanne].
- SÄRKIÖ, PEKKA
2006 *Kuningasajalta: Kirjoituksia Salomosta ja rautakauden piirtokirjoituksista*. Suomen eksegeettisen seuran julkaisu 90. Helsinki.
- TEPPER, YOTAM & DI SEGNI, LEAH
2006 *A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefer 'Othnay (Legio): Excavations at the Megiddo prison*. 2005. Jerusalem: Christian Antiquity Authority.
- TILLI, JOUNI
2012 *The Continuation War as a Metanoic Moment: A Burkean Reading of Lutheran Hierocratic Rhetoric*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social

Research 449. University of Jyväskylä.

TOPELIUS, ZACHARIAS

- 1876 *Maamme kirja*. Suom. Joh. Bäckwall. Lukukirja alimmaisille oppilaitoksille Suomessa: jakso 2. Helsinki: G. W. Edlund.

VALKAMA, KIRSI

- 2012 *Judah in the Mid-Sixth Century BCE: Archaeological Evidence for Post-Collapse Society*. Helsinki: [omakustanne].

VEIJOLA, TIMO

- 1982 *Ihmisenä Jumalan maailmassa*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 131. Helsinki.
- 1988 *Dekalogi: Raamatullisen etiikan perusteita*. Suomen eksegeettisen seurana julkaisuja 49. Helsinki.

VISALA, AKU

- 2010 ”Uusateismin haaste”. Maarit Hytönen (toim.), *Minä uskon? Jumala-usko 2010-luvulla. Synodaalikirja 2010*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 110. Tampere, 29–46.

WALTER, PETER (HRSG.)

- 2005 *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. Quaestiones disputatae 216. Freiburg in Preissgau: Herder.

WEAVER, ERIC BECKETT

- 2006 *National Narcissism: The Intersection of the Nationalist Cult and Gender in Hungary*. Oxford: Peter Lang.

WEIPPERT, MANFRED

- 1972 ”’Heiliger Krieg’ in Israel und Assyria: Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des ’Heiligen Krieges im alten Israel.’” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 84, 460–493.

WESTERMANN, CLAUS

- 1974 *Genesis*. Biblischer Kommentar Altes Testament 1/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn.

WILCKENS, ULRICH

- 1982 *Der Brief an die Römer*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6/3. Zürich: Benziger.

WILSON, PETER H.

- 2009 *Europe’s Tragedy: A History of the Thirty Years War*. London: Allen Lane.

WINDISCH, HANS

- 1929 *Der Sinn der Bergpredigt: Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese*. Untersuchungen zum Neuen Testament 16. Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung.